

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- 5 Lo clásico hoy
- Entrevista con Giovanni Reale* 7 Cultura clásica y escuela
- Giuseppe Reguzzoni* 23 Una idea de la Escuela Secundaria
- Olegario Gonzalez de Cardedal* 33 Cultura y cristianismo
- Luis Baliña* 44 De la antigüedad clásica pagana a la antigüedad tardía cristiana
- Alberto G. Bellucci* 53 Lo clásico y la arquitectura de hoy
- Pablo Velazco Suarez* 60 La galería. Arquitectura Hispanoamericana
- Lucio Florio* 65 El drama y su uso teológico
- Pascal Ide* 73 Olivier Messiaen.
Músico de la gloria de Dios.
- Dolores de Durañona y Vedia* 88 Los bárbaros
- María Raquel Fischer* 90 El mal está curado...y
Dios no es tan malo

De la antigüedad clásica pagana a la antigüedad tardía cristiana

por Luis Baliña*

Observando la entrada de los visigodos de Alarico en Roma en el año 410 y lo que esto significa para la civilización, uno puede sentirse tentado a escribir como Edward Gibbon entre 1776 y 1788 *Decadencia y Caída del Imperio Romano*. O puede tener la audacia de san Agustín que leyendo desde su cultura romana los mismos acontecimientos discierne la trama providencial y escribe *La Ciudad de Dios*. Son dos lecturas de una misma historia.

Estas páginas pretenden aclarar, de la mano de H.I. Marrou pero desde una perspectiva filosófica, qué significa Antigüedad Tardía; mostrar que constituye un período histórico con rasgos definidos, y tratar de señalar las etapas que desembocan en ella.

Apuntes para una teoría de la recepción

Como somos históricos, la *Rezeptionstheorie* apunta a poner en claro qué recibimos de nuestro pasado y el modo como lo hacemos, por un lado, y qué no recibimos y por qué. Cuando hay una perspectiva temporalmente larga, como en el caso de la Antigüedad Tardía, la tarea se facilita. Pero si pesan intereses ideológicos o apoloéticos, que son casi iguales, en lugar de hacerse más fácil se agrega otra tarea: la de desbrozar el campo. El campo a que nos referimos es la mente del historiador, la nuestra en este caso. ¿Debe ser una ta-

*Casado, ocho hijos, es miembro de la redacción de *Communio*; enseña Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica Argentina y en institutos afiliados a ella.

bula rasa? Ortega nos ha enseñado que para mirar la historia no hay *tabula rasa* alguna. Debemos asumir una perspectiva y, eso sí, ser concientes de ella.

¿Cómo es la perspectiva de un latinoamericano que mira la Antigüedad Tardía? Si uno se compara con Marrou, por ejemplo, aparte de la enorme diferencia del saber, se advierte una importante diferencia de acceso a las fuentes. No nos referimos en primer lugar a las fuentes escritas, sino a esas otras que también forman parte de la cultura que hemos heredado: las artes en primer lugar, los objetos que han quedado como testimonio del modo de vida de las personas de la Antigüedad Tardía. De estos objetos sólo hay en Latinoamérica piezas menores, reproducciones y calcos en algún museo aislado. No podemos ir a visitar la tumba de Santa Mónica en Sant' Agostino en Roma ni leer de primera mano sus inscripciones. Por eso tenemos una tradición de cultivo de la historia documental, que consideramos muy valiosa. "La historia se hace con documentos" dice Marrou. (1)

Pero nuestros estudiantes secundarios, poco habituados a ir más allá de la letra de los documentos, suelen aburrirse con una historia que es para ellos letra muerta. Si los nuevos medios audiovisuales pueden servir como paliativo a este problema es un tema que no abordaremos ahora.

A falta de objetos, los latinoamericanos hijos de la inmigración y el mestizaje nos hemos formado en torno a los valores que se forjaron en la antigüedad tardía. Y, por sencillas razones cronológicas, nos hemos formado en torno a una recepción moderna de esos valores: el Nuevo Mundo comienza en 1492.

¿Qué significa una recepción moderna? Diríamos, con Ricoeur, que significa una recepción mucho más atenta a la subjetividad que la que podría haberse dado antes de la modernidad. Un ejemplo entrañable y desmesurado, es el Quijote, moderno en cuanto vive desde la subjetividad. No es latinoamericano, pero sin quijotes no hubiera habido Latinoamérica.

"América, La Sin Memoria" tituló Carmen Gándara un ensayo sobre la escasa conciencia histórica del Nuevo Mundo. Según ella,

(1) H.-I. Marrou, *El Conocimiento Histórico*, Labor, Barcelona, 1968, 53-72

y creemos que es verdad, sin una memoria viva de lo ajeno no es posible valorar lo propio. El tema de la memoria, que aúna la vertiente bíblica con la platónico-agustiniense, sigue siendo objeto de análisis en el último Gadamer, quien señala la necesidad de comprender la alteridad de un horizonte histórico antes de efectuar la fusión de horizontes para apropiarnos de sus valores.

La etapa helenística

Pero volvamos al mundo antiguo. Si aceptamos que la cultura griega clásica culmina en el 323 a.C. junto con la conquista por parte de Alejandro Magno de casi todo el mundo entonces conocido, podemos preguntarnos qué pasó en el período siguiente, llamado helenístico. Ya los griegos, señala Mazzantini, usaban un tono peyorativo para referirse al período. Uno se pregunta: ¿qué pasó que no recibieron las intuiciones centrales del platonismo? ¿Cómo es posible que el aristotelismo haya derivado hacia un cientificismo, y la Academia hacia el escepticismo? Estamos ante un claro problema de no recepción.

G.Reale, autor de un valioso artículo en este mismo número, piensa que la intensidad de la crisis posterior a Alejandro fue tan conmocionante que no quedaron posibilidades de extender la mirada más allá de los problemas inmediatos.(2)

Para mantenerse imperturbables en esta crisis -la observación es de Hegel- el hombre estoico y el epicúreo toman distancia de sus afectos o los manipulan. Un ejemplo de hombre helenístico que señala Marrou es Cicerón: él "se ha separado, a través del progreso de las luces y de una crítica disolvente, de las antiguas creencias religiosas, característica dominante de la época helenística..."(3)

El hombre helenístico no hereda la visión platónica de un cosmos ordenado por su participación en el Bien, ni la visión aristotélica de un mundo compuesto por sustancias. Aquí hay un problema de recepción (o de transmisión, en el caso de los escritos aristoté-

(2) G. Reale, *Storia della Filosofia Antica, Vista e Pensiero*, Milán, 1976, vol III
(3) H.-I. Marrou, *¿Decadencia Romana o Antigüedad Tardía?* Rialp, Madrid, 1980, 24

licos, que permanecieron escondidos). Pero, señala Joseph Combès (4), se abre una nueva perspectiva, la del hombre estoico o epicúreo, cuya imagen del mundo "es la de un mundo de acontecimientos y de valores". Creemos que esta perspectiva sí fue recibida en la Antigüedad tardía. San Agustín percibe "un mundo de acontecimientos y de valores" (5) que le permite no sólo leer la historia, sino hacerlo desde la Biblia.

El principal acontecimiento del período helenístico fue, por supuesto, la venida de Cristo. Quisiéramos mostrar que la cultura judeo helenística constituye un horizonte de dificultades para el anuncio del Evangelio, y por qué. Marrou, como Walter Burkert, propone distinguir Antigüedad tardía de Helenismo. En éste se respira un aire de crisis que va desde la economía hasta la religión, pasando por las formas de vivir y convivir. El fino olfato de Max Scheler en *El Puesto del Hombre en el Cosmos* capta una cultura envejecida. Es en el marco de esta cultura helenística donde se produce el primer encuentro del mensaje bíblico con la filosofía griega. El judío Filón de Alejandría intenta expresar en lenguaje y categorías griegas el Antiguo Testamento, dirigiéndose a un mundo que políticamente ya es romano, como ha mostrado con simpatía Daniélou. Pese a Filón, el ambiente no es todavía favorable. Con la caída de la ciudad antigua han caído también sus dioses

Lo que pretendemos afirmar es que al haber una insuficiente recepción de la filosofía clásica, las categorías filosóficas de la época son insuficientes para expresar las nuevas verdades. La expresión más clara de lo que decimos la constituye el platonismo medio. Por eso Friedo Ricken afirma que Nicea constituye una crisis para esta escuela. (6)

Entre la Antigüedad tardía y la Antigüedad clásica no podemos omitir este eslabón helenístico. Hemos tenido la oportunidad de estudiar uno de sus aspectos: la recepción de la concepción de la realidad presente en el *Parménides* de Platón. Este diálogo, al haber sido

(4) *Etudes Neoplatoniciennes*, Millon, Grenoble, 1996, pp. 34-60

(5) *op.cit.*, p.42

(6) Ricken, F. *Nikala als Krisis des altchristlichen Platonismus*, Th Ph 3, 1969, 321-341

comentado por los principales autores del neoplatonismo, desde Plotino (205-270 A.D.) hasta Damascio (462-538) constituye la llave o la puerta de entrada para una comprensión del "instrumental conceptual" disponible. Pero si es cierto que la historia no avanza a saltos, veamos un paso -el lector juzgará si hacia adelante o atrás- previo a la madurez del neoplatonismo: nos referimos al Platonismo Medio.

Una recepción medio platónica

Albino, cuya madurez se ubica entre el 151 y el 152 d.C., parte de un platonismo posterior a la autocrítica que Platón se hace en su diálogo *Parménides*, pero leído ahora desde una perspectiva teológica. Y el primer Dios es eterno, inefable (7)

Afín al Uno de la primera hipótesis planteada por Platón en su *Parménides*, este Dios es inefable. La inefabilidad es, de acuerdo a Friedo Ricken, un modo de expresar la trascendencia, aspecto central de ese Uno -Dios en la perspectiva medio platónica (8). Por este motivo, los autores de esta corriente van a poner énfasis en los predicados negativos. *Arretos*, inefable, de acuerdo a este estudioso, aparece tres veces en el capítulo 10 de la *Epitomé*. El aporte de Ricken consiste en señalar que la tradición medioplatónica influyó no sólo transmitiendo a Parménides y a Platón, sino constituyendo un lenguaje filosófico-teológico al tratar su propia temática, "que siempre gira en torno al problema de la unidad y la multiplicidad, del ser y el devenir." (9)

Pero este Dios es "cosmológico" (10). De acuerdo a Ricken, este es un rasgo central del platonismo medio, que lo distinguirá del posterior pensamiento cristiano. Si en el primer caso era inefable, ahora Dios se hace más manifiesto, en un cosmos que es verbal. Y además, se hace más próximo; como en *Timeo* 41 b su voluntad plenifica todo. Aristóteles participa en la recepción que Albino hace de Platón. Para el medioplatónico, Dios es un intelecto que se piensa a

(7) Albino, *Epitome doctrinae Platonicae* 10.3

(8) Ricken, F. *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*. Th Ph 3, 1969, 321-341

(9) Ricken, cit. 324

(10) *ibidem*

sí mismo, como en *Met.* XII, 9. Indagar cómo este intelecto ordena todo nos llevaría desde Albino hacia los fragmentos de Numenio de Apamea.. Ubicarlo nos llevaría *extremadamente más allá de las esencias* (11) evidente referencia al "más allá de las esencias" de *República* 509 b. Esta actitud enfática frente al "más allá de las esencias" constituye una expresión de lo que podríamos llamar la "intentio" del platonismo medio: radicalizar la división entre los dos lugares del mundo platónico, el invisible y el visible.

Afirma Ricken: "También Clemente de Alejandría describe el *Logos* en el lenguaje de Albino y del *Timeo* platónico"(12). Esto nos lleva al punto siguiente.

La recepción patrística pre nicena

Clemente de Alejandría, desde la tradición platónica de *Timeo* 28 c se refiere a Dios como *inefable, invisible*, que sólo alcanzamos a partir del *Logos*, que proviene de El mismo.

Nuestra fuente informática registra 323 usos de *Logos* en Clemente. De ellos simplemente queremos señalar, con Ricken, que el sentido continúa siendo cosmológico: el *Logos* ha ordenado el todo (*ekósmesen*) (13) desde la desarmonía hacia el orden y la armonía.

Clemente se ubica en una clara tradición filosófica: "*El gran Parménides, como dice Platón en el Sofista, escribe mucho sobre lo divino: que es inengendrado e inmortal; enteramente único, inmóvil e inengendrado*"(14)

El arrianismo representa, opina Ricken, la crisis de cierre de la etapa medio platónica. Nosotros opinamos, cosa a demostrar, que el arrianismo se apoya en una metafísica de la unidad sin articulación con la multiplicidad, afín a la de la primera hipótesis del *Parménides*, por lo cual, volviendo a Ricken, no puede aceptar en la fe cristiana matices de lo divino, y con ello tampoco algo tercero entre la

(11) p. 305, 16 Preuschen, cit, en Ricken, op. cit. 327

(12) *ibidem*, 326

(13) *Protreplicus* 1.5.1.1 ss (El *logos*) Este ordenó el todo armónicamente, y organizó la disonancia de los elementos hacia el orden de la sinfonía, a fin de que todo el cosmos llegue a ser armonía para él.

(14) *Stromata* 5.14.112.2.

trascendencia y el mundo creado(15). En su opinión, Nicea corrige el lugar del Logos(16).

¿Que significa antigüedad tardía?

“Vista desde la India o desde China, nuestra civilización occidental aparece como una filial de la civilización griega: nuestras matemáticas -orgullo y fundamento de nuestro poder- surgen del despliegue efectuado por los primeros pitagóricos hasta llegar a Euclides y Diofanto de Alejandría; nuestra medicina surge de la medicina hipocrática; la historia, con Heródoto y Tucídides; la poesía, con Homero; el teatro, con Esquilo, y ocurre lo mismo con nuestras artes.

Pero el paso de la Grecia clásica a la Europa moderna no se realiza por filiación directa: entre las dos se produjeron mediaciones, y de todos son bien conocidas las que representan el Renacimiento humanista y, antes, la cristiandad medieval.

Los historiadores han sabido reconocer la importancia de otra mediación anterior: la civilización de la Antigüedad tardía. Pero, fuera de un reducido círculo de especialistas, ni su cometido, ni su naturaleza, ni su misma existencia se aprecian correctamente. El presente libro quiere contribuir a que, por fin, ésta forme parte del acervo cultural del hombre de hoy”(17).

Constantino es como un hito que señala el comienzo de la Antigüedad tardía. Marrou señala que el hombre mediterráneo se siente ahora un hombre religioso (18). Esta religiosidad se trasunta en el arte y en la humanitas, cultivo de un suelo formado ahora por la Escritura, sea la de la Biblia, la de los escritos herméticos o la de los Oráculos Caldaicos.

Comenta nuestro autor que “por muy sospechosa que la filosofía fuese por su falsa sabiduría...suministrará a la naciente teología los recursos técnicos necesarios para su elaboración: primero el estoicismo, más tarde el platonismo medio, después el neoplatonismo,

(15) Ricken, cit, 341

(16) ibidem:...Nicea corrige...el lugar del Logos. *Homousios* significa: el Hijo se ubica en el ser del Dios trascendente. Lo que decimos del Dios trascendente, hemos de decirlo también del Hijo. Nicea rompe con la recepción ingenua de la comprensión tardo antigua del ser a fin de interpretar el *kerygma* cristiano.

(17) H.-I. Marrou, *¿Decadencia Romana o Antigüedad Tardía?* Rialp, Madrid, 1980, Presentación.

(18) op.cit., 49

ofrecerán a los doctores cristianos el equipo conceptual indispensable.”(19)

Este instrumental conceptual es aportado en buena medida por la última gran escuela filosófica pagana: el neoplatonismo. Por ser pagana, y al principio opuesta al cristianismo, los Padres se ven llevados a la compleja tarea de expresar sus verdades con la terminología de sus antagonistas. A través del neoplatonismo los Padres buscan los aportes de un Platón que les es negado por la Academia. ¿En qué consiste el platonismo de los Padres? En ver a Platón como *Praeparatio Evangelica*, porque es un autor que afirma la proveniencia de todas las cosas del Bien, uno y divino, su participación de él y el destino del hombre como unificación eterna con él.

Antigüedad tardía es entonces la edad de oro de los Padres de la Iglesia, afirma Marrou, quien continúa: “El gran período de su esplendor se sitúa con el tránsito de los siglos IV y V; dejando a un lado a Atanasio, más antiguo...y a su cuarto sucesor Cirilo...la mayor parte de estas grandes figuras se agrupa en dos generaciones, la de los obispos promovidos en los años 370, y la de los años 390: en la primera, Basilio de Cesarea (370-379), su joven hermano Gregorio de Nicea (372-394), su amigo Gregorio Nacianceno (372-390); a estos tres capadocios, añadámosles al monje Evagrio el Póntico, intelectual, que sabrá hacer la teoría de la práctica de los monjes del desierto de Egipto (345-399). Esto en cuanto a los griegos; en Occidente, Ambrosio de Milán (374-397) y el sacerdote Jerónimo (v378-419/420) La otra generación es la de Juan Crisóstomo, sacerdote de Antioquía, después obispo de Constantinopla (398-407), Teodoro de Mopsuestia (392-428), venerado como “el intérprete” en la Iglesia de Siria, por un lado y, por otro, Agustín de Hipona (395-430), el maestro de Occidente...”(20)

Geográficamente, esta influencia sobre el mundo romano o viene de Oriente o se centra en la nueva Roma que a partir del 330 es Constantinopla. Históricamente, a partir del 476, en que Odoacro se

(19) op.cit.,77

(20) op.cit.122

subordina al emperador de Oriente, puede hablarse del fin del Imperio de Occidente. Pero, observa Marrou, el fin del Imperio de Occidente no se puede leer sólo como "decadencia". Hay una nueva conciencia de libertad: "parece que ya desde la Antigüedad tardía, se dio, en los hombres de Occidente, una profunda resistencia, de algún modo visceral, al precio excesivamente alto con el que tenían que pagar la supervivencia del Imperio."(21)

Nos llama la atención que un estudioso como Pierre Grimal, que trata este tema en una de sus últimas obras (22), no le haya dado relevancia al influjo de las ideas cristianas sobre el problema de la libertad.

¿Qué puede hacer la Filosofía con el problema de la libertad? Puede impedirla o hacerla posible. Puede impedirla si propone una visión univocista de la realidad, en la cual las cosas son de una sola manera: sencillamente no hay opciones. En nuestra opinión, la sombra que proyectó la interpretación monista de la primera hipótesis del *Parménides* dificulta o impide la fundamentación de la libertad.

La Filosofía cristiana de la Antigüedad tardía hizo posible la impostación racional de la libertad evangélica aportando una visión distinta, en la que "el ser es de muchas maneras", para decirlo con un Aristóteles (23) que los primeros Padres no recibieron directamente, aunque sí compartieron con él y con Platón la experiencia de este ser particular, el hombre, que vive en una polis que, ahora, solo puede vivir desde la libertad.

(21) op.cit,146

(22) P. Grimal *Les Erreurs de la Liberté dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris,1990

(23) *Met.* IV 1003 a33